

LA EXPERIENCIA POÉTICA DE ABŪ MADYAN ŠUʿAYB (M. 589/1193)

Ahmed Shafik*
Universidad de Oviedo

BIBLID [1133-8571] 28 (2021) 101.1-17

Resumen: El propósito de este artículo es presentar un estudio y traducción de una parte representativa de la poesía de Abū Madyan. Se divide en dos secciones. Tras unos breves apuntes de la vida del maestro, la segunda parte se centra en el análisis de su poemario: las fuentes, los temas y la relación entre la experiencia mística y el uso del lenguaje y los símbolos. El examen de su poesía pone de manifiesto su influjo en posteriores poetas sufíes como Ibn ʿArabī y al-Šuštārī, especialmente en lo relativo a los símbolos de la mujer, el viaje y el vino.

Palabras claves: Sufismo. Siglo XII. Abū Madyan. Poesía.

Summary: “*The Poetic Experience of Abū Madyan Shuʿayb (m. 589/1193)*”. The aim of this article is to present a study and translation of a representative part of Abū Madyan’s poetry, which consists of two parts. After a brief sketch of the master’s life, the second part focuses on the analysis of his poems: sources, themes and relationship between mystical experience and the use of language and symbols. An examination of his poetry reveals his influence on later Sufi poets like Ibn ʿArabī and al-Šuštārī, especially with regard to the symbols of woman, travel and wine.

Key words: Sufism. 12th Century. Abū Madyan. Poetry.

ملخص: «التجربة الشعرية لأبي مدين شعيب (ت. 589/1193)». تهدف هذه المقالة إلى تقديم دراسة وترجمة لجزء نموذجي من شعر أبي مدين، وهي مقسمة إلى قسمين. بعد ملاحظة موجزة حول سيرة المؤلف في الجزء الأول، يركز الجزء الثاني على تحليل مجموعة إنتاجه الشعري: المصادر والموضوعات والعلاقات بين التجربة الصوفية واستخدام اللغة والرموز. يكشف فحص شعره عن تأثيره على الشعراء الصوفيين اللاحقين مثل ابن العربي والششتاري، لا سيما فيما يتعلق برموز النساء والسفر والنبذ.

الكلمات المفاتيح: التصوف. القرن الثاني عشر الميلادي. أبو مدين. الشعر.

1. Introducción⁽¹⁾

En los últimos años ha crecido considerablemente la atención que se presta al sufismo, es decir, a la mística del islam. Han aumentado las ediciones críticas, las traducciones y los estudios monográficos, referidos sobre todo al sufismo andalusí y al magrebí. En el marco de este despertar del saber místico, la figura de Abū Madyan, influyente maestro sufi, cuyas enseñanzas renovaron el ámbito doctrinal y el espíritu islámico, ha quedado ampliamente dibujada a base de rigurosos estudios⁽²⁾. Dichas investigaciones se centran, principalmente, en

* Email: anouralhouda@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9698-4419>.

(1) El sistema de transliteración sigue el de transcripción de la revista *Al-Qanṭara*: ʔ - b - t - ṭ - ḡ - ḥ - j - d - ḍ - r - z - s - š - ṣ - ḍ - ṭ - ṣ - ḡ - f - q - k - l - m - n - h - w - y. Hamza inicial no se transcribe; *tāʾ marbūṭa*: a (en estado absoluto), at (en estado constructo); artículo: al- (aun ante solares) y l- precedido de palabra terminada en vocal; vocales breves: a, i, u; vocales largas: ā, ī, ū; diptongos: ay, aw; *alif maqṣūra*: à.

(2) Shafik (2009): «Abū Madyan Šuʿayb», pp. 197-221; — (2015): «Abū Madyan: Šayj al-šuyūj», pp. 3-50.

su vida y su método espiritual⁽³⁾. No obstante, su poesía no ha logrado el mismo interés desde una perspectiva literaria en su contexto doctrinal. De hecho, ha recibido una atención más reducida por parte de los teóricos de la mística⁽⁴⁾. Por tanto, el presente trabajo pretende estudiar las fuentes, la temática, el lenguaje y la expresión poética de su obra lírica. Este estudio viene a ser el cuarto en una sucesión de ensayos dedicados a la poesía del maestro sevillano⁽⁵⁾, a la luz de la última edición crítica completa, fechada del año 2011⁽⁶⁾.

Al igual que en la mayoría de los maestros sufíes, las distintas fuentes hagiográficas, tanto orientales como occidentales, trazan una biografía curricular de la vida del maestro más que satisfactoria. Abū Madyan nació hacia el año 509/1115-16 a orillas del Guadalquivir, en la fortaleza de Cantillana, al noreste de la ciudad de Sevilla. Viajó por los países del Magreb, hasta que al final de su vida se instaló definitivamente en Bugía, una ciudad de la costa argelina, conocida por su apogeo cultural y científico en aquellos momentos. Allí, el maestro «se dedicaba a la educación e instrucción espiritual, enseñanza y actos culturales, a la entrega a Dios tanto en el exterior como interiormente»⁽⁷⁾. En esta ciudad, practicaba la docencia en «varios campos del saber, con conocimiento del secreto oculto, adquirido por Dios»⁽⁸⁾. De modo que, «sus palabras recibieron buena acogida y su figura fue venerada en los corazones»⁽⁹⁾. Por todo ello, es conocido ampliamente como el maestro de maestros (*šayj al-šuyūj*). La autoridad alcanzada ante el pueblo gracias a su vida ejemplar y por su doctrina caracterizada por su sencillez suscitó el recelo de los alfaquíes, que lo delataron al sultán almohade Yaʿqūb al-Manṣūr, dando a entender que intrigaba para despojarlo del trono. Llamado por el sultán a Marrakech para ser interrogado, salió de Bugía, pero murió de camino cerca de Tremecén. En 589/1193⁽¹⁰⁾, fue enterrado en al-ʿUbbād, una rauda situada en las colinas de esta ciudad. Su mausoleo alcanza veneración prácticamente ecuménica en el Islam.

2. Fuentes de la poesía de Abū Madyan

Los biógrafos de Abū Madyan no solo le definen como un sufí, sino también un hábil maestro de las letras. Además de su escasa obra en prosa, entre los géneros que ha cultivado, está la poesía. Abū Madyan encarna la figura del escritor místico, en tanto que pretende forjar lingüísticamente una íntima experiencia espiritual, la cual, por su propia esencia, disuelve los niveles discursivos racionales. La poesía del maestro es fruto de una maduración en lo personal y en lo creativo. Echa por tierra la lengua unívoca y limitada y emplea una palabra maleable y flexible, que le permite exponer su mundo interior. Por tanto, sus versos parten de su vivencia y de una reflexión consciente y meditada sobre la palabra, a base de un caudal de saber lingüístico, retórico, poético y doctrinal.

Abū Madyan cultivó creativamente la poesía, apoyado en su conocimiento de corrientes poéticas y literarias, tanto populares como cultas, empleando un modelo de lenguaje especialmente eficiente para la transmisión de su experiencia vivencial. El maestro de origen sevillano escribió diversos géneros poéticos: casida clásica, moaxaja y zéjel. En su poesía

(3) Shafík (2009): «Los šadiliyya e Ibn ʿArabī», pp. 117-132; — (2012): «La doctrina de Abū Madyan», pp. 379-412; — (2013): «Traducción de ʿUnwān al-tawfīq», pp. 137-170; — (2014): *Tres textos*, pp. 81-124.

(4) Al-Ḥabbār (2000): *Šiʿr Abī Madyan*.

(5) Shafík (2014): «Poesía árabe clásica», pp. 149-262, 182-85, 239-41; — (2016): «Poema de exhortación piadosa», pp. 93-126; — (2018): «Traducción y lenguaje», pp. 23-24, 30-32.

(6) *Dīwān Abī Madyan* (2011).

(7) Ibn Qunfuḍ (1965): *Uns al-faqīr*, p. 17.

(8) Al-Gubrīnī (1981): *ʿUnwān al-dirāya*, p. 25.

(9) Al-Tamīmī (2002): *al-Mustafād*, II, p. 42.

(10) Ibn ʿArabī (2017): *al-Futūḥāt al-makkiyya*, XI, p. 185.

confluyen varias corrientes: el núcleo religioso y la mística, temas e imágenes coránicos, tradición filosófica de raigambre neoplatónica y la literatura profana, vinculada especialmente con el amor cortés. De modo que se puede insertar al *šayj* en las coordenadas artísticas y culturales de la época. Su poesía se caracteriza por la expresión sencilla y un fuerte carácter simbólico. Además del uso de formas tradicionales y un lenguaje claro, refinado y sugerente, cercano al común de los lectores, donde prevalece el vocabulario coránico. En el plano de lo inefable, su lenguaje interior es libre, abierto a una doble lectura tras la apariencia de poemas de amor humano. Según Ibn ʿArabī (m. 1165/1240): «*Al-šīʿr min al-šuʿūr, wa-huwa min al-ʿilm al-jafī* ‘la poesía emana de los sentimientos, esto es, la ciencia oculta’»⁽¹¹⁾.

La poesía de Abū Madyan ha recibido el reconocimiento del conjunto de las escuelas místicas, de tal suerte que se ha convertido en referencia casi obligatoria en los manuales sufíes. Es lo que ocurre con un poema en letra *rāʾ*, titulado «El gozo de la vida...», donde se habla de los principios sufíes con especial atención a las reglas del compañerismo. Ibn ʿArabī, Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Sakandarī (m. 709/1309) y Aḥmad al-ʿAlawī (m. 1351/1933), entre otros⁽¹²⁾, se han hecho eco del poema con amplios comentarios.

3. Temática de la producción poética de Abū Madyan

En lo que se refiere a la temática de la poesía de Abū Madyan, podríamos decir que gira en torno a los habituales temas tratados por otros escritores sufíes: a) Invocación de Dios (perdón y súplica); b) alabanza del Profeta (reverencia a su figura, anhelo de visitar su tumba); c) sufismo (amor divino, género báquico, unicidad); d) composiciones inspiradas por la naturaleza y el disfrute de la vida, reflejando la vitalidad de lo creado (paisajes, colores, luces, sonidos, fragancias, etc.) en tono festivo e ingenioso y asociándola a vivencias interiores⁽¹³⁾; e) homilía a base del procedimiento de motivación e intimidación (*al-targīb wa-l-tarhīb*), con el objetivo de contagiar con entusiasmo su ideal doctrinal e influir en la conducta de sus adeptos⁽¹⁴⁾.

En su obra poética Abū Madyan se inspira principalmente en la casida árabe clásica, especialmente las colgantes (*muʿallaqāt*) que suponen el arquetipo poético fundador de dicha literatura. Estas contienen principalmente tres partes: *nasīb* ‘prólogo amoroso en que el poeta se dirige a sus compañeros (*aṣḥāb o ajillāʾ*) lamentándose ante las ruinas del campamento (*aṭlāl*) de la amada, *raḥīl* ‘relato de jornadas por el desierto y las penalidades sufridas durante el viaje’, y *madīḥ* ‘panegírico dedicado al mecenas en busca de retribución o protección’⁽¹⁵⁾. Desde la perspectiva temática, las *muʿallaqāt* abren camino igualmente a otro tema literario, como el báquico, que se convertirá posteriormente en género independiente, *jamriyya*. Este es el telón de fondo literario de los textos poéticos que nos ocupan, con vocabulario, imágenes y metáforas de la poesía arcaica.

Trataremos, a continuación, dos temas de la obra poética de Abū Madyan, la amorosa y la báquica. Revisten gran interés por haber sido base e inspiración para los poetas sufíes posteriores.

3.1. Tema del amor

(11) Ibn ʿArabī (2006): «Kitāb ḍajāʾir al-aʿlāq», p. 239.

(12) Cornell (1996): *The Way of Abū Madyan*, pp. 162-65; Al-ʿAlawī (2007): *al-Mawwād al-gayṭiyya*, pp. 139, 146-7 (tr. esp. pp. 127, 134-5); Shafik (2014): *Tres textos*, pp. 83-85.

(13) Shafik (2018): «Traducción y lenguaje...», pp. 30-32.

(14) Shafik (2016): «Poema de exhortación piadosa», pp. 102-26.

(15) Corriente *Las diez muʿallaqāt* (2005), p. 39.

Centrando nuestra atención en el tema del amor, habrá que precisar más datos. La poesía árabe amorosa o *al-nasīb*, conocido igualmente como *tašbīb* o *gazal*, es sin duda el elemento más destacado en que Abū Madyan ha enfocado su lírica. En la poesía del maestro de Bugía es apreciable la presencia de la concepción amorosa procedente del legado árabe, tanto profana como divina, de corte sufi, cuya fuente de inspiración es la poesía del *ḥubb ʿudrī*, esto es, el amor cortés. Entre sus tópicos, sobresalen: la mirada del amado/amada, la esquividad de la amada y la sublimación de sus cualidades, el gozo del encuentro y el tormento del abandono, la mención de legendarias parejas de amantes como Qays ibn al-Mulawwah y Laylā o Qays ibn Ḍurayḥ y Lubnā, símbolos de la literatura amatoria, jóvenes atormentados por una pasión que les enloquece y sobrepasa.

3.1.1. Simbología de la mujer y el viaje

Una lectura detenida de la poesía amatoria de Abū Madyan pone de relieve dos observaciones importantes:

a) utiliza los recursos y registros del lenguaje erótico usual, p. ej. *al-ḥabīb* ‘amor’, *al-aḥbāb* ‘amores’, *muḥibb* o *maḥbūb* ‘amado’, etc. Este procedimiento revela la similitud de la relación que se establece entre el amor divino y el amor humano. El poema «*Tamallaktumu ʿaqlī* ‘Os hicisteis dueños de mi mente...’», ofrece un buen ejemplo del sufrimiento y del dolor de la ausencia de la Amada:

7. Mi insomnio (*suhādī*), mi aflicción (*waydī*),
mi depresión (*iktiʿābī*), mi sufrimiento (*lawʿatī*),
mi deseo (*šawqī*), mi enfermedad (*suqmī*),
mi palidez (*išfirārī*) y mi llanto (*admuʿī*)⁽¹⁶⁾.

b) no menciona de forma explícita nombres propios de mujeres (como hace por ejemplo Ibn ʿArabī en su *Turūmān*)⁽¹⁷⁾, sino que recoge antropónimos femeninos de la literatura amorosa. En el poema «*Adirhā lanā šarfan* ‘haz correr el vino...’», el *šayj* declara su amor a lo divino, evocando los nombres típicos de dos amadas, Laylā y Lubnā:

25. Algunos dicen que la pasión me dominó.
¡Pues sí!, no soy el primero en volverse loco por Laylā.

26. Me volví loco más allá de lo que cree la gente,
Lubnā se me reveló, y no busco sino a Lubnā.

27. Ciertamente, amo solo a Uno como requiere el amor
aunque en apariencia me incline al jardín delicioso⁽¹⁸⁾.

En estos versos, Abū Madyan se compara a sí mismo con el loco, en señal de que la locura se ha convertido en claro indicador del amor apasionado del sufi hacia la Esencia Superior. En un sentido más elevado, el inofensivo mentecato o el loco son generalmente considerados como portadores de baraka o gracia divina, puesto que sus abstracciones o locuras derivan de que su espíritu se halla inmerso en la contemplación de Dios y dominado por la presencia divina, con el consecuente descuido de los asuntos mundanos. En el poema «*Taḍallatu fī l-buldān* ‘me quedé humillado en los pueblos’...», Abū Madyan dice:

(16) *Dīwān Abī Madyan* (2011), p. 14.

(17) Ibn ʿArabī (2006): «*Kitāb dajāʿir al-aʿlāq...*», p. 22.

(18) *Dīwān Abī Madyan* (2011), p. 41.

6. *Loco* me llamaron por el dolor de la pasión,
me hice proverbial en el vecindario⁽¹⁹⁾.

En un corto poema «*Tāl ištīyāqī* ‘tan largo mi anhelo’...», Abū Madyan elogia la locura:

1. Tan largo mi anhelo, y nadie me acompaña,
ni la vida cumple mis deseos.
2. Este amor que mora en mi corazón,
por el cual copas de humillación y desprecio bebo,
3. por el cual mis conocidos me ignoran,
hasta quedar sin familia ni patria,
4. Me acusan de loco por tu amor, y les respondí:
«Solo el placer de vivir es para los locos»⁽²⁰⁾.

La ausencia total del nombre de la Amada, empleando la segunda o tercera persona (tu amor... este amor que mora en mi corazón), o la mención de las célebres amantes de la poesía cortés (Laylā o Lubnā) en el vocabulario poético demuestra que Abū Madyan no tiene especial interés en el elemento femenino en sí, más bien la connotación de la mujer torna en un lenguaje figurado y simbólico. Se integran en su sistema lexical como un recurso para dirigirse a la Esencia suprema.

En otro poema aparece la confluencia de tres influencias: El Corán, la poesía árabe clásica y la poesía sufi. Abū Madyan hace uso de un recurso lingüístico empleado con frecuencia en la proyección de la bipolaridad de los estados místicos, esto es, *al-aḍḍād* ‘opuestos’. En el poema «*Lastu ansā al-aḥbāb* ‘no me olvido de los amados...’», Abū Madyan opta por describir su estado en tono intimista ante la ausencia de la Amada. El poeta recita:

1. No me olvido de los amados, mientras estoy vivo,
desde que partieron a un lugar lejano.
2. Recitaron la aleya de despedida y cayeron
por miedo de la separación postrados llorando.
3. Mis lágrimas corren al recordarlos,
cada vez que los anhelo mañana y tarde.
[...]
10. Íntimos míos, dejadme
en el fuego del éxtasis bien merezco yo abrazarme.
11. Derramo lágrimas sumisas al amor,
corazón ardiente y paciencia desobediente.
12. Yo estoy perplejo por mi censor, mi paciencia y mi corazón,
¿cuál de ellos es más rebelde?

(19) *Ibid*, p. 14.

(20) *Ibid*, p. 43.

13. Yo soy maestro del amor, quien me sigue
fielmente le guío en la pasión por una vía llana

14. Yo estoy muerto de amor, y el día en que los veo,
ese día seré resucitado a la vida⁽²¹⁾.

La partida de la amada es un tópico de la poesía amorosa clásica. Desde una lectura mística, el texto debe leerse en términos de *ḥuḍūr* / *ḡiyāb* (presencia/ausencia), *qurb* / *bu'd* (proximidad / lejanía), *ḥayā* / *mawt* (vida / muerte). Términos opuestos en apariencia, pero complementarios en el camino espiritual, y a los que los escritores sufíes se refieren a menudo para plasmar su experiencia. Con igual soltura y habilidad poética, Abū Madyan utiliza el *iqtibās* ‘versículos tomados del Libro Sagrado’. En efecto, todo el poema es una evocación de intertextualidad coránica, precisamente la azora «María» (n.º 19)⁽²²⁾. La incrustación de términos o frases coránicas finales de cada aleya no solo sirve de elemento métrico para marcar la rima con una musicalidad celeste, difícilmente reproducible en la traducción, sino que además garantiza una mayor cohesión del texto. Conforme al orden de los versos traducidos, el maestro toma prestados los siguientes versículos: 22, 58, 11, 70, 14, 69, 43, 15. De ahí que la influencia del Corán es decisiva en la poesía de Abū Madyan. El texto coránico sirve de molde y catalizador del resto de las lecturas. No se trata simplemente de una prueba de discurso religioso o como soporte a su pensamiento, sino que el maestro se identifica con la Sagrada Escritura. La lectura poética de un texto coránico, repetida con frecuencia, contribuye a la memorización del pasaje, práctica destinada principalmente a los iniciados analfabetos, que asistían sistemáticamente a sus sesiones. De modo especial en las reuniones de *samāʿ* o *dīkr* ‘audición’ o ‘recuerdo’ se salmodiaba en colectivo y se cantaban estas poesías para suscitar o favorecer el arrobamiento o, simplemente, avivar el sentimiento místico.

Abū Madyan recoge las corrientes culturales de su época, sobre todo las representadas por el influjo neoplatónico en la filosofía árabe. Las huellas de esta vertiente quedan bien claras en las ideas de los místicos acerca de la hermosura y del amor, descritas como un proceso cognitivo de depuración, abstracción y liberación de la belleza de su envoltura corporal hasta erigirla en fin superior y el retorno del alma a Dios. No obstante, el hecho de que Abū Madyan haga énfasis en la experiencia interior no implica que no deba existir un equilibrio entre lo humano y lo divino. El *šayy* encuentra en las criaturas de este mundo sensible, especialmente en la belleza femenina y masculina el reflejo más bello de la Divinidad. Bastará citar, a título de ejemplo, estos versos de la moaxaja «*Lammā bada minka al-qabūl* ‘cuando diste señales de beneplácito’...»:

Hermoso, verte,
dulcemente me hace vivir.

Tú eres el argumento y la guía,
¿quién puede aguantar tu lejanía?

Reposo del corazón atormentado,
en ti se manifiesta todo mi deseo.

(21) *Ibid*, p. 46.

(22) Para las citas coránicas, *al-Qurʿān* (2002) y tr. esp. J. Cortés (1984).

Mi corazón arde por tu amor,
y me advertiste: «Guárdate de hablar»,

¿Cómo puedo ver a otro,
si tú eres mi cuerpo y alma

y ocultar el brillo de tu luz,
que empieza a mostrarse a los demás?⁽²³⁾

El ideal alcanzado de la unión entre criatura y Creador, en un plano de existencia que trasciende la sexualidad. La belleza de la Amada que provoca la elevación del amante hasta el Ideal Supremo (*al-maṭal al-aʿlā*) [C 16: 60], cuyo grado más alto es la transformación del amante en la Amada. Sirve de ejemplo el siguiente poema «*Lawlāka mā kāna widdī*», que merece ser citado por completo:

1. Si por Ti no fuera mi amor
ni las moradas de Laylā,
2. ni jamás hubiera un guía,
ni se pusiera la caravana en marcha.
3. ¡Camellero, despacio!
Pasaste o no por el barrio.
4. Me enamoré de ellos y cautivo estoy
no pienses que es fácil amar.
5. ¿Dónde estabas y por dónde viniste?
Mi amor se manifiesta.
6. De Él me enamoré, y me atrapó
y ahora soy merecedor de Él.
7. No escuchamos ni vimos
sino Tu dulce amor.
8. Se me apareció con tan alta belleza
que inmensamente me embriagó.
9. Tú eres mi alma y mi cuerpo,
no hay diferencia entre nosotros,
10. incluso cuando Tu amor se manifiesta
en mi corazón mora⁽²⁴⁾.

Emulando el cuadro de *raḥīl* ‘partida o viaje en pos de la amada o por otros motivos’ típico de la casida árabe preislámica, Abū Madyan aplica libre e indistintamente esa aventura a su

(23) *Dīwān Abī Madyan* (2011), p. 62.

(24) *Dīwān Abī Madyan* (2011), p. 33.

universo poético. El *viaje* se convierte en *símbolo*. La comparación habitual de la vía mística es la del viajero que con grandes esfuerzos va recorriendo moradas sucesivas de la vida espiritual. Es el viaje del alma hacia la divinidad. En este poema Abū Madyan emplea vocablos corrientes relativos a la vida del desierto que acaban por aceptarse como términos técnicos en la mística islámica. La carga semántica es la responsable de esta transformación debido a la reiteración y frecuencia de su uso. El maestro no se preocupa tanto por la búsqueda de un término más idóneo, más bien es consciente de la ardua tarea para interpretar lo inefable. De modo que la carga semántica y la fuerza plástica de la confección del poema se convierte en unidad expresiva de valor técnico y conceptual en el ámbito sufí. En este último poema, los términos adquieren nuevas connotaciones por la pluma de Abū Madyan. Presentamos dos de estos conceptos:

a) *Manāzil* o moradas de Laylā. Con el primer término alude a los estadios de ascensión en el camino de la iluminación. *Laylā* deriva de la raíz *layl* o noche, de acuerdo con la terminología sufí es el momento de la manifestación divina y la contemplación. En alusión al paradigma del amante y la amada, cuyo amor humano se transforma en amor divino. La representación es la siguiente: Qays / amante / poeta y Laylā / amada / Divinidad⁽²⁵⁾. En relación con esta explicación es el siguiente verso [8]: *Laylā....šurbī* (me embriagó), donde el nombre Laylā recibe otra acepción, es decir, ebriedad⁽²⁶⁾, lo que nos sitúa de lleno en el universo báquico de los sufíes. Conforme aparece en el verso, el término *šurbī* ‘mi beber / embriaguez’ se emplea en señal de la ausencia y anulación del gnóstico en el Amado.

b) *Hādī l-ʿays* o camellero. Denota al guía o consejero espiritual, persona sabia que ayuda al practicante a superar las dificultades del camino místico y progresar en la senda de la iluminación⁽²⁷⁾.

De esa manera, Abū Madyan crea un lenguaje típicamente sufí, figurado y alegórico relativo a la tradición beduina, germen de la poesía posterior del gran sufí murciano, Ibn ʿArabī, especialmente en su poemario *Turʿumān al-ašwāq* (*Intérprete de los deseos*). Evidentemente, la poesía de Abū Madyan le ofrece fuente de inspiración directa para los tópicos de la literatura clásica (temas, símbolos, figuras, lenguaje), en la que se hace notoria la supremacía del sentido espiritual⁽²⁸⁾.

3.1.2. Loa al Profeta Muḥammad

Para Abū Madyan, como otros sufíes, la vía de amar y creer en Dios es amar a Su Profeta, Muḥammad, tomado como el precursor de los sufíes. Es la auténtica llave para abrirse a la divinidad. A este propósito, el Corán dice: «Di: “Si amáis a Dios, ¡seguidme! Dios os amará”» (C 3: 31). No son pocos los poetas del occidente islámico que compusieron poemas laudatorios en honor al Profeta, conocidos como *al-madāʿih al-nabawiyya*⁽²⁹⁾. En la moaxaja «*Laylī laylī* ‘mi noche, mi noche...’», Abū Madyan le llama “frescor de mis ojos” y declama:

3. Generosos, su amor en mi corazón mora,
Muḥammad, tu amor no me deja dormir⁽³⁰⁾.

(25) Shafik (2018): «Lengua y traducción», p. 36.

(26) Corriente (1986): *Diccionario*, p. 705.

(27) Ibn ʿArabī (2006): «Kitāb ʿajāʿir al-aʿlāq», pp. 36, 41, 97.

(28) Tr. C. Varona Narvió (2004).

(29) Makkī (1991): *al-Madāʿih al-nabawiyya*, pp. 119-24.

(30) *Dīwān Abī Madyan* (2011), p. 56.

En otro poema «*Yā qalbū zurta* ‘corazón, visitaste’...», composición apologética dedicada a Muḥammad, Abū Madyan recita:

11. Juro por «Ṭaha» que es «Yāsīn», citado
en la azora de la gran «Estrella» cuando declina.

12. A dos medidas de arco o menos estaba
de su Señor, Fuerte y Majestuoso⁽³¹⁾.

Para ver hasta qué punto, Abū Madyan se encuentra inmerso en el texto coránico, el primer verso alude a tres capítulos: Ṭaha (20), Yāsīn (36), que son nombres del Profeta Muḥammad, y al-Naʾīm ‘Estrella’ (53), otra azora. Fiel a su técnica de servirse de pasajes coránicos para crear la rima de sus poemas, Abū Madyan se apoya en los versículos (1, 6, 9) para recitar poesía honorífica⁽³²⁾, testimonio de la alta estima que se siente por la figura de Muḥammad y su perpetua presencia en su corazón. En el segundo verso el maestro hace alusión al viaje celeste del Profeta, *al-miʿrāy*, a través de la mención del pasaje «estaba a dos medidas de arco o menos» (C 53: 9). Para Ibn ʿArabī, es la plena unión con la divinidad, en la que «no queda sino una sola Esencia existencial (*ʿayn wuḥūdiyya*)»⁽³³⁾. En otras palabras, Muḥammad participa de los atributos divinos y llena su corazón con el amor y el conocimiento de Dios, tal como afirma un hadiz: «No me abarcan los cielos y la tierra, pero sí el corazón de Mi fiel siervo»⁽³⁴⁾. De modo que los gnósticos se acogen a esta expresión espiritual.

Profundizando en este aspecto relativo a la imagen del Profeta, en su condición de sufi, Abū Madyan busca confundirse con la identidad de Muḥammad, o lo que es lo mismo, *al-nūr al-muḥammadī*, luz emanada de la luz divina que volaba libre por la inmensidad del universo.

En el poema «*Qad zād fika min al-garām* ‘mi amor por ti aumentó’, el maestro recita:

5. Por la gloriosa majestad de tu amor y por mi humillación,
concédeme, generoso, la unión, no tengo quien me ayude.

6. La paciencia partió lejos de mí,
y el éxtasis mora en el corazón y no desaparece.

7. Me prometiste la unión y luego me abandonaste.
¡Lejos de ti si no cumples lo prometido!⁽³⁵⁾

En estos versos, se refleja un sentimiento fundamental del sufi, los espíritus permanecen perpetuamente en estado de esperanza y temor: esperanza por la unión y temor por el abandono. Puede que la obra de Dios no carezca de una voluntad de *makr* ‘ardid’ incluso en los más altos grados de amor, prueba llena de suspense. El Corán dice: «Dios es el Mejor de los que intrigan» (C 8: 30). No obstante, basándose en el hadiz: «Yo soy como mi siervo piensa que soy...»⁽³⁶⁾, los maestros recomiendan opinar positivamente de Dios (*ḥusn al-ẓann bi-llāh*). Para los

(31) *Dīwān Abī Madyan* (2011), p. 45.

(32) Sobre la alabanza del Profeta, *Dīwān Abī Madyan*, pp. 51, 56.

(33) Ibn ʿArabī (2017): *al-Futūḥāt*, x, p. 249.

(34) Al-Gazālī (2011): *Iḥyāʾ*, v, p. 54.

(35) No se encuentra en *Dīwān Abī Madyan*, véase al-ʿAlāwī (2004): *al-ʿĀlim al-rabbānī*, p. 156.

(36) Muslim, *Ḍikr* (2, 18, 19, 21); al-Bujārī, *Tawḥīd* (15, 43); al-Tirmidī, *Daʿwāt* (131); Ibn Māʾya, *Adab* (53, 58); Ibn Ḥanbal, (2) 251, 405, 412, 454, 480, 482, 516, 517, 524, 534, 540, *Concordance* (1988), II, p. 179.

gnósticos, la auténtica espiritualidad no es paz, calma y seguridad, sino lucha, desosiego y amor constante.

Con la aspiración espiritual puesta en Muḥammad, Abū Madyan maneja con maestría los niveles de adecuación al discurso. En otro plano más accesible, el maestro elige para la masa del pueblo un sendero sencillo representado en la *ṣafā'a*, intercesión, de Muḥammad, y esa mediación le sitúa en el eje de la piedad popular. Extracto del poema anterior en que Abū Madyan trata su apasionado amor hacia el Profeta, cierra la composición con los siguientes versos:

11. Es el profeta Muḥammad, aquel
cuya intercesión se espera mañana en la congregación.

12. Tú, el enviado más apreciado, el intercesor más noble,
sálvame del horror de un día aterrador.

13. Que Dios te bendiga, el mejor de la humanidad,
cada vez que destelle o desaparece un relámpago en el cielo⁽³⁷⁾.

Esta veneración por Muḥammad dejará sus huellas en el discurso poético del maestro de Bugía. Abū Madyan no solo se apoya en la terminología coránica para engalanar la rima del poema, sino también en frases sacadas del hadiz para ampliar el material doctrinal de su enseñanza⁽³⁸⁾. Buena muestra de ello es el verso [14] del poema «*Ya qalbu zurta 'oh corazón, visitaste'*», refiriéndose a un hadiz acerca de la intención del ser humano al realizar su obra. El maestro dice⁽³⁹⁾:

13. No cesarán mis llantos en el viaje
por esta tumba y por quien en ella yace,

14. hasta que me muera, incluso si confuso me muero
pues cada hombre tendrá según su intención⁽⁴⁰⁾.

3.2. El tema báquico

Como hemos visto en las muestras de la poesía amorosa de Abū Madyan, se produce la confluencia de diversas tradiciones, que el *ṣayy* asimila, recrea y a las que, con frecuencia, concede una nueva expresión que llega a ser definitiva para el sufismo posterior. Ahora bien, detengámonos en las elaboraciones de la imagen del vino en la obra poética de Abū Madyan. El maestro de Bugía dedica poemas enteros para sacar partido al símil del vino espiritual en su doctrina. Al igual que otros escritores sufíes, Abū Madyan hace un esfuerzo artístico a través de la poesía, a su música, a sus símbolos para abrir la jaula de las palabras dejando paso a lo inefable.

Son varias las composiciones poéticas de Abū Madyan que ilustran los poemas báquicos o *al-jamriyyāt* en tono festivo y sutil. Se podría considerar a nuestro poeta como pionero de este

(37) Al-^sAlāwī (2004): *al-^sĀlim al-rabbānī*, p. 156.

(38) Sobre los ecos de hadiz en la obra, *Dīwān Abī Madyan* (2011), pp. 9, 45, 59, 86-91.

(39) *Dīwān Abī Madyan* (2011), p. 45.

(40) El hadiz comienza: «Las obras dependen de las intenciones....», al-Bujārī, *Bad' al-Waḥī* (1), *Concordance* (1988), II, p. 357; VII, p. 55.

género en el occidente islámico, magistralmente cultivado por Ibn al-Fāriḍ (m. 632/1235) y al-Šuštārī (m. 668/1269). En este contexto, cabe recordar que la doctrina sufi de los discípulos de Abū Madyan influyó sobremanera en la trayectoria espiritual de al-Šuštārī, fiel seguidor de las enseñanzas del maestro sevillano. Recita al-Šuštārī:

Discípulos míos, seguid la verdad,
aferraos al más firme asidero,
y decid como el maestro de esta cofradía,
Sīdī Bū Madyan, que Dios tenga en beneplácito:
se ha adueñado de mi corazón alguien que soy yo mismo⁽⁴¹⁾.

Además de este testimonio importante, la crítica ha llegado a atribuir varias composiciones báquicas a ambos autores⁽⁴²⁾.

A juzgar por los datos disponibles, no fueron al-Šuštārī ni Ibn al-Fāriḍ los primeros en establecer un paralelismo entre el arrobamiento místico y la embriaguez⁽⁴³⁾. Varios escritores sufíes compusieron odas al vino en que se canta la embriaguez producida por el amor divino. El tema tiene antecedentes en la poesía de Oriente, como los poemas profanos de Abū Nuwās (m. 199/813), y, particularmente, los de índole mística de ʿAbd al-Qādir al-ʿĪlānī (m. 561/1166), quien ha dejado una fuerte impronta en la poesía báquica de Abū Madyan y con quien se pueden establecer significativas correspondencias relativas a los tecnicismos y simbología del vino⁽⁴⁴⁾. En vista de esta similitud, queda descartada la posible influencia de al-Ḥallāʾī (m. 309/922). De hecho, la lectura de su *Dīwān* no nos permite elaborar un andamio simbólico del vino. Además, los poemas báquicos son erróneamente atribuidos a él, como نديمي غير منسوب إلى “aparecieron en el banco del tabernero secretos”, لاحت علي ذكة الخمار أسرار “mi comensal en nada es injusto”, شئ من الحيف الكأس سهلت الشكوى “la copa la queja ha facilitado”⁽⁴⁵⁾.

El sufismo hizo estallar el lenguaje usual y corriente. Es preciso dar a las palabras una nueva dimensión y una consonancia inaprovechada hasta entonces, un sentido que no está limitado al signo lingüístico. En este sentido, Abū Madyan insiste en el carácter irracional del simbolismo y la insuficiencia del lenguaje, vinculando la experiencia mística y la poética:

6. Nos instalamos en una existencia cuyo nombre
para otros difícil de expresar, y para nosotros no [39].⁴⁶

Abū Madyan se atreve con el tema del vino en la proyección espiritual, teniendo como punto de referencia el patrimonio místico relativo a las imágenes y motivos establecidos por la tradición. Para los sufíes, el versículo: «Arroyos de vino, delicia de los bebedores» (C 47: 15)

(41) al-Šuštārī (1960): *Dīwān*, p. 258, n.º 76 (*Poesía estrófica* [1988], p. 274). La traducción de Corriente no recoge las casidas tradicionales.

(42) Compárese los poemas de Abū Madyan en su *Dīwān* (2011), pp. 47-8, 48-50, 57-8, 60-1, 63, 64-5, 70, 74, 75-6, 77-8, 80 y al-Šuštārī (1960): *Dīwān*, pp. 89-91, 319-20, 324-26, 164-66, 369, 203-4, 349-50, 393, 410-11, 222-24, 407.

(43) Opinión de C. Varona Narvién, refiriéndose a Šuštārī, en Ibn al-Fāriḍ (1989): *Poema del camino espiritual*, p. 24.

(44) ʿAbd al-Qādir al-ʿĪlānī (1998): *Dīwān*, pp. 86-90, 105-6, 113-4, 121-4, 147-55.

(45) al-Šībī (1993): *Šarḥ dīwān*, pp. 451, 466-73, 476-7.

⁴⁶ *Dīwān Abī Madyan* (2011), p. 39.

hace alusión a «ciencias señoriales y conocimientos sagrados y divinos»⁽⁴⁷⁾. Abū Madyan se muestra muy consciente de manejar un vocabulario técnico en su literatura espiritual. El poeta da alas al símbolo del *vino* como esencia de la creación y la metáfora de la ebriedad al tratar el viaje del alma desde la consciencia separativa al conocimiento del Uno. Abū Madyan confiere al vino una esencia cósmica, pues empieza diciendo en un largo poema báquico «*Adirhā lanā ṣarfān* ‘haz correr el vino puro...’»:

3. Mediante el vino conocemos la existencia entera⁽⁴⁸⁾.

Agrega:

13. El universo no es sino una manifestación de Su belleza,
con la cual vemos lo hermoso en todo cuanto existe⁽⁴⁹⁾.

Y, centrándose en su carácter esotérico, recita:

8. En todo ente nos muestra una alusión simbólica (*iṣāra*)
y de nosotros solo se oculta mediante nosotros.

9. Incapaces son los intelectos de definir su esencia (*kunh*),
mas en sus bellos atributos se esconde.

10. Te doy un consejo: «no te dirijas sino a la puerta de su taberna (*ḥāna*)
¡Quien encuentra lo sublime, renuncia a lo ruin!»⁽⁵⁰⁾.

El vino guardaría su sabor realista, pero alcanzaría simbólicamente la gnosis, la ciencia sabrosa. En la misma composición, Abū Madyan deja bien claro su antigüedad, pureza y excelencia:

4. No hay viña que lo especifique,
ni fue exprimido ni vertido en jarra.

5. Cada espíritu reconoce sus pactos,
y al corazón ignorante le da igual su canto.

6. Su iluminada belleza cubre los rostros
y su benevolencia da un sentido a todo ente.

7. Al servir las copas, estamos presentes y ausentes
pero volvimos como si no hubiéramos estado ni partido⁽⁵¹⁾.

Los poemas báquicos de Abū Madyan van a convertirse en una invitación al viaje místico y la taberna en un templo del amor divino donde el sufí se embriagará de recuerdo, canto y meditación. El vocabulario empleado por Abū Madyan es el que solemos encontrar en todos

(47) Ibn ʿArabī (2006): «Kitāb dajāʿir al-aʿlāq...», p. 174.

(48) El verso se encuentra citado en otro poema, *Dīwān Abī Madyan* (2011), p. 39, línea 4.

(49) *Ibid*, p. 40.

(50) *Ibid*, p. 40.

(51) *Ibid*, p. 40.

los poetas, tanto místicos como profanos, que se dedicaron al tema báquico. El Corán habla de «cálices, jarros y una copa de agua viva» (C 56: 18). El maestro utiliza una buena nómina de nombres del vino como *mudāma*, *ʿuqār*, *jamr*, *karm*, *rāḥ*, etc., términos relacionados con receptáculos, *kaʿs* ‘copa’ *danān* o *abārīq* ‘jarros’, etc. Aparece igualmente léxico propio de sus cualidades como, *maz̄y* ‘mezcla’, *širf* ‘puro’, *mušaʿšaʿ* ‘vino mezclado con agua’, *qidam* ‘añejo’, etc. Y, por último, vocabulario relativo a taberneros y clientela, tales como *nudamāʾ* ‘comensales’, *jammār* ‘cantinero, vinatero’, *sāqī* o *mudīr* ‘copero’, etc.

El mérito del lenguaje simbólico no carece de estorbos, esto es, llegar a entender las significaciones ambiguas y el simbolismo. De ahí la permanente sospecha de los alfaquíes frente a los sufíes. Ambos sectores hablan idiomas diferentes. Los doctores de la ley se apoyan fundamentalmente en la razón y el ejercicio mental, mientras los sufíes declaran el carácter dinámico de la religión y abren su corazón al infinito. Los primeros, guardianes de la *šarīʿa* ‘ley canónica’, se adhieren a la letra para articular los preceptos del bien y del mal, mientras los sufíes desbordan los dominios de la palabra para franquear la frontera de lo inefable en su camino hacia *al-Ḥaqq* ‘Verdad’ o ‘Dios’. De cara a la sociedad, los alfaquíes tienen la potestad de intervenir, censurar e incluso condenar los escritos de los místicos. Abū Madyan es consciente de la necesidad hermenéutica que obliga a explicar sus versos. Pone de manifiesto en sus poemas el significado no revelado del lenguaje figurativo. En el poema «*Bakat al-saḥāb* ‘lloraron las nubes’...» deja traslucir este alegato:

7. No nos acuses del canto mundano,
nuestro canto es la jaculatoria y el recuerdo de Dios.
8. Nuestra bebida (*šarāb*) es Su benevolencia, nuestro cántico,
la gracia del Amado, el Único, el Avasallador.
9. El laúd es el placer de los hermosos, nuestra copa (*kaʿs*)
es la de la inteligencia y el vino (*al-ʿuqār*) es prudencia.
10. Reuníos, perfumaos y aprovechad
antes de la muerte, traicionero es el tiempo⁽⁵²⁾.

Al contrario de los legalistas, el camino de Abū Madyan se basa en la experiencia vivencial o *al-dawq* ‘sabor / degustación’, el conocimiento directo del corazón, cuyo vehículo de comunicación más idóneo es la letra poética que otorga al lenguaje un impulso creador. En el poema «*Taḍīqu binā al-duniyā* ‘el mundo nos abruma...’», el maestro advierte:

10. Di al que niega el éxtasis de los arrobados (*wayd ahlahu*),
si el significado de la bebida del amor (*maʿnā šarāb al-hawā*)
no llegaste a probar (*taḍuq*), déjanos.
[...]
17. Si no has conocido el verdadero amor,
¡por Dios!, inconsciente, no nos reprendas.
18. Cree en nuestras pretensiones, porque
al desbordarse nuestros deseos, quizá gritaremos⁽⁵³⁾.

(52) *Ibíd*, p. 20.

(53) *Ibíd*, pp. 37-38.

Este viaje abstracto a la Presencia divina mediante el vino del éxtasis tendrá sus efectos en los gnósticos. Refiriéndose al estado de embeleso, al unirse el sufí en raptó de amor con el Ser Supremo, Abū Madyan dice en el mismo poema:

23. Si estamos bien y nuestras mentes tranquilas,
se nos apodera el vino del amor (*jamr al-garām*)
y quedamos al descubierto (*tahattakna*).

24. No reproches al ebrio en su embriaguez (*sukr*),
en la nuestra, estamos absueltos.⁽⁵⁴⁾

Acorde a la terminología mística, el efecto de la ebriedad es la extinción del mundo fenoménico (*al-rusūm*) en la contemplación de Dios⁽⁵⁵⁾. Abū Madyan se exime de toda culpa por haber experimentado una lucidez que conlleva un olvido involuntario de todo lo creado. Además de eso, el *šayy* equipara los distintos grados de conocimiento místico con los distintos niveles de la bebida, dependiendo de las diferentes capacidades e inclinaciones espirituales, de la profundidad de la práctica y comprensión. El Corán dice: «Todos sabían de cuál debían beber» (C 2: 60). Según Abū Madyan, esta divergencia no incumbe solo a los gnósticos, sino también a los propios profetas⁽⁵⁶⁾. Volviendo al largo poema báquico, el maestro quita importancia a esta diferencia:

42. Nada malo en [esa divergencia], ya que el fin es uno,
si en nuestra orientación somos sinceros⁽⁵⁷⁾.

A nivel léxico, la precisión técnica y concienzuda no se le escapa a Abū Madyan. Los vocablos admiten significados más sutiles. En este contexto, sería ilustrativo recoger la terminología más indicativa de los poemas citados para explicar la experiencia del alma en este alto nivel espiritual:

a) Vino o *jamra*. El término árabe procede de *j/m/r*, esto es, cubrir, ocultar, tapar⁽⁵⁸⁾. Se aplica a la Esencia Suprema antes de la manifestación y de los secretos inherentes a las cosas, tras tal manifestación. Trata del Ser absoluto, inmanente y fluyente en todas las criaturas. A causa del efecto del vino, el mundo sensorial queda velado para los corazones⁽⁵⁹⁾.

b) Copa(s) o *ka's* (pl. *ku'ūs*). Instrumento estrechamente vinculado al vino. Denota el resplandor de las luces epifánicas en los corazones llenos de amor ardiente, que llegan a perder el sentido en el dulzor del éxtasis, especialmente al participar en la audición (*samā'*), sesión de recuerdo (*ḍikr*) o estudio (*muḍākara*)⁽⁶⁰⁾.

c) *Dawq* 'saboreo', *šurb* 'bebida' o 'vino' y *sukr* 'embriaguez'. Para Abū Madyan, son los tres niveles de la manifestación divina expresados por la imagen del vino místico. *Dawq* se produce tras conocer la Realidad (*al-ilm bi-l-ḥaqīqa*). Alude al relámpago inconstante de las luces de la Esencia eterna sobre el intelecto. Cuando resplandece, la percepción sensorial del ser humano queda anulada, y cuando desaparece, vuelve en sí y recupera los sentidos. Si aquella

(54) *Ibid*, p. 38.

(55) Ibn 'Aṣṭibā (2004): *Mi'rāy*, p. 65.

(56) *Dīwān Abī Madyan* (2011), p. 52 (tr. esp. Shafik [2018]: «El Islam y la literatura del Grial», p. 145.

(57) *Ibid*, p. 42.

(58) Corriente (1986): *Diccionario*, p. 227.

(59) Ibn 'Aṣṭibā (2004): *Mi'rāy*, p. 81.

(60) *Ibid*, p. 81.

luz permanece una hora o dos, se denomina *šurb* ‘bebida’ o ‘sorbo’, pero si alcanza la unión y la permanencia, se le denomina *sukr* ‘embriaguez’, o *fanāʾ* ‘deshacimiento’ o ‘extinción’⁽⁶¹⁾.

d) *Tahattuk* lit. ‘deshonor, escándalo, vergüenza’⁽⁶²⁾. El fruto de la embriaguez es el delirio del alma, inmersa y absorta en Dios. *Tahattuk* viene a ser sinónimo de *šaṭḥ* ‘cambio, trueque’ (de las dos personalidades: Creador / criatura), un estado supremo en el que el alma se siente deificada, y el hablante pronuncia locuciones teopáticas (*šaṭaḥāt*) en primera persona como si fuera el mismo Dios⁽⁶³⁾.

4. Conclusiones

Como colofón a nuestro trabajo, podemos señalar una serie de observaciones. Al igual que otros escritores sufíes, Abū Madyan, portador de un mensaje, pretende comunicar de modo eficiente su experiencia. En la búsqueda de la estructura del almacén poético y el lenguaje preciso, hemos resaltado la variedad de *registros lingüísticos*: el vocabulario de origen coránico, el núcleo religioso y místico, la procedencia filosófica, la tradición literaria profana, etc. El maestro pretende tender un puente entre la mística y otras disciplinas en un entramado poético para elaborar poemas de excelente factura. Los temas estudiados (amor, vino) y sus subdivisiones (mujer, alabanza al Profeta, viaje), al margen de su peso específico, se fecundan entre sí.

Recapitulando los *temas* de la obra, Abū Madyan es uno de los poetas sufíes que consideran el amor al ser humano como medio hacia el amor a la Divinidad. El maestro ofrece una perspectiva integradora de lo erótico en lo religioso, que lo aproxima a los poetas amorosos profanos, empleando la simbología de la mujer y del viaje. En términos similares se puede considerar el tema báquico, que refleja la preocupación del maestro por el lenguaje: desde la sencillez y la naturalidad hasta la inefabilidad de la experiencia mística, cuyo símbolo predilecto es el “vino”, símbolo dotado de polivalencia y de capacidad de generar en el marco de sus asociaciones habituales “comensales, copero, taberna”, diferentes estratos de profundidad. El resultado final es la creación de una serie de configuraciones simbólicas que se entretajan en la trama de su discurso poético, convertidas en categorías doctrinales, cuya pervivencia puede detectarse en otros sufíes posteriores como Ibn ʿArabī (amor como viaje y travesía del desierto) y al-Šuštārī (éxtasis y ebriedad).

Desde este *enfoque simbólico*, la poesía de Abū Madyan se abre a la *ambivalencia*. El contenido literal es libre, erótico y profano, pero sirve también para cantar las excelencias del espíritu y el anhelo por la unión con el Amado. De ahí que los lectores del maestro se dividen en dos: Una minoría ya iniciada apta para percibir el vuelo místico y el significado figurativo; y otros, atraídos por el valor estético de sus versos que sobrepasa los muros religiosos, acogido por un público aún más vasto, de sensibilidad profana, conmovido por la belleza de la palabra cantada. Ciertamente es que su escasa poesía permite diferentes niveles de lectura, pues tras la aparente sencillez de sus versos late un universo de cierta complejidad y hondura. Y para una mejor comprensión de los textos es imprescindible un soporte hermenéutico que permita captar los diversos horizontes referenciales.

5. Referencias bibliográficas

ʿABD AL-QĀDIR AL-ʿĪLĀNĪ (1998): *Dīwān*, Yūsūf Zīdān (ed.), Beirut: Dār al-ʿĪl.

(61) *Ibid*, pp. 64-65.

(62) Corriente (1986): *Diccionario*, p. 796.

(63) Badawī (1949): *Šaṭaḥāt*, pp. 3-4.

- ABŪ MADYAN (2011): *Dīwān Abī Madyan Šuʿayb al-Gawṭ, raḍīya Allāh ʿan-hu* 509-594 (2011): ʿA. Q. Suʿūd y S. al-Qurašī (eds.), Beirut: Books Publisher.
- AL-ʿALAWĪ, Aḥmad (2007): *al-Mawwād al-gayṭiyya al-nāšīʿa ʿan al-ḥikam al-gawṭiyya*, A. al-Fārūqī (ed.), Damasco: Dār al-Bayrūtī (tr. esp. Juan José González [2007], *El fruto de las palabras inspiradas*, Córdoba: Almuzara).
- AL-ʿALĀWĪ, Muḥammad Ṭāhir (2004): *al-ʿĀlim al-rabbānī. Sīdī Abū Madyan Šuʿayb*, Argel: Dār al-Umma.
- ʿALĪ MAKKĪ, Maḥmūd (1991): *al-Madāʾih al-nabawiyya*, El Cairo: al-Šarika al-Miṣriyya al-ʿĀlamiyya li-l-Našr.
- BADAWĪ, ʿAbd al-Raḥmān (1949): *Šataḥāt al-šūfiyya. Abū Yazīd al-Biṣṭāmī*, El Cairo: Maktabat al-Naḥḍa al-Miṣriyya.
- CORRIENTE, Federico (1974): *Las muʿallaqāt: Antología y panorama de Arabia preislámica*, Madrid: IHAC.
- (1986): *Diccionario árabe-español*, Madrid: IHAC.
- & J. P. MONFERRER SALA (2005): *Las diez muʿallaqāt: Poesía y panorama en vísperas del islam*, tr. literal y completa de los diez poemas originales, anotada y comentada en los aspectos literario e histórico, Madrid: Hipérion.
- AL-GAZĀLĪ (2011): *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, ed. al-Laḥna al-ʿIlmiyya bi-Markaz Dār al-Minhāy, Riad: Dār al-Minhāy.
- AL-GUBRĪNĪ (1981): *ʿUnwān al-dirāya fī man ʿurifa min al-ʿulamāʾ fī l-miʿa al-sābiʿ bi-Biḡāya*, Rābiḥ Būnār (ed.), Argelia: al-Šarika al-Waṭaniyya li-l-Našr wa-l-Tawzīʿ.
- AL-ḤABBĀR, Muḥṭār (2000), *Šiʿr Abī Madyan al-Tilimsānī. Al-ruʾyā wa-l-taškīl*, Damasco: Manšūrāt Ittiḥād al-Kuttāb al-ʿArab.
- IBN ʿARABĪ (s.f.): *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Beirut: Dār Šādir.
- (2004): *El intérprete de los deseos (Turḡumān al-ašwāq)*, C. Varona Narvió (tr.), Murcia: Editorial Regional de Murcia.
- (2006): «Kitāb ḍajāʾir al-aʿlāq. Šarḥ turḡumān al-ašwāq» *Rasāʾil ibn ʿArabī* (7), S. A. Marwā (ed.), Beirut: Muʾassasat al-Intiṣār al-ʿArabī.
- (2017): *al-Futūḥāt al-makkiyya*, ed. ʿA. Sulṭān al-Manšūb, El Cairo: al-Maʾlīs al-Aʿlā li-l-Taḳāfa.
- IBN ʿAYĪBA (2004): *Miʿrāy al-tašawwuf ilā ḥaqāʾiq al-tašawwuf*, Maḥmūd Bayrūtī (ed.), Damasco: Dār al-Bayrūtī.
- IBN QUNFUD (1965): *Uns al-faqīr wa ʿizz al-ḥaqīr*, Muḥammad El Fasi y Adolphe Faure (ed.), Ribat: Al-Markaz al-ʿĀmiʿ li-l-Baḥṭ al-ʿIlmī.
- MUṢṬAFĀ AL-ŠĪBĪ, Kāmil (1993): *Šarḥ dīwān al-Ḥallāy*, Beirut: Manšūrāt al-ʿĀmal.
- QURʾĀN (AL-). *Tafsīr wa-bayān maʿa asbāb al-nuzūl li-l-Suyūṭī maʿa fahāris kāmila li-l-mawāḍiʿ wa-l-alfāz* (2002): M. Ḥ. al-Ḥamsī (ed.), Beirut: Dār al-Rašīd, 2002 (tr. española J. Cortés, Madrid: Editorial Nacional, 1984).
- SHAFIK, Ahmed (2009): «Abū Madyan Šuʿayb, máximo exponente del sufismo magrebí en el siglo XII, a través de su vida y su obra», *Anaquel de Estudios Árabes*, n.º 20, pp. 197-221.
- (2009): «Los šaḍiliyya e Ibn ʿArabī tras las huellas de Abū Madyan», *Revista de Ciencias de las Religiones*, n.º 14, pp. 117-132.
- (2012): «La doctrina de Abū Madyan: síntesis del sufismo oriental y occidental en el siglo XII», *al-Andalus-Magreb*, n.º 19, pp. 379-412.
- (2012): «Poesía árabe clásica: traducción y práctica» *Ensayos de traductología árabe*, coord. S. M. Saad, Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos y CantArabia Editorial, pp. 149-262.
- (2013): «Traducción de ʿUnwān al-tawfīq de Ibn ʿAṭāʾ Allāh y un *tajmīs* de Ibn ʿArabī: dos comentarios de un poema de Abū Madyan», *Anaquel de Estudios Árabes*, n.º 24, pp. 137-170;

- (2014): *Tres textos sobre el compañerismo. Poema de Abū Madyan. El signo del éxito para la buena conducta en el camino sufí de Ibn ʿAṭāʾ Allāh. Quintetas de Ibn ʿArabī*, Madrid: IEEI y Huerga y Fierro Editores.
- (2015): «Abū Madyan: Šayj al-šuyūj: Ḥayātihi, wa aṣḥābuhu wa ātāruhu», *Alhadra. Maʿallat al-Ḥaḍāra al-Andalusīyya*, n.º 1, pp. 3-50.
- (2016): «Poema de exhortación piadosa: *Maqṣūrat al-yāwhara* de Abū Madyan. Traducción y notas», *al-Andalus-Magreb*, n.º 23, pp. 93-126.
- (2018): «Traducción y lenguaje de la poesía sufí» *Estudios de traductología árabe. Traducción del texto literario*, S. M. Saad (coord.) Granada: Comares, pp. 21-45.
- (2018): «El Islam y la literatura del Grial en perspectiva comparada», *al-Andalus-Magreb*, n.º 25, pp. 123-161.
- AL-ŠUŠTARĪ (1960): *Dīwān Abī al-Ḥasan al-Šuštārī: šāʿir al-šūfiyya al-kabīr fī al-Andalus wa-l-Magrib*, ʿAlī Sāmī al-Naššār (ed.), Alejandría: al-Maʿārif (*Poesía estrófica (cejeles y/o muwaššahāt) atribuida al místico granadino Aš-Šuštārī (siglo XIII d. C.)* [1988], Federico Corriente (ed. y tr.), Madrid: CSIC.).
- AL-TAMĪMĪ (2002): *al-Mustafād fī manāqib al-ʿubbād*, M. Cherif (ed.), Rabat: Manšurāt kulliyat al-Ādāb wa-l-ʿUlūm al-Insāniyya, 2002.
- WENSINCK, Arent Jan (comp.) (1988) *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden: Brill.